

CFC: *egi* 8 (1998)

Las curaciones del Nuevo Testamento

Luis GIL

PIETRO LAÍN ENTRALGO
MAGISTRO SODALI AMICO
SACRVM

Summary

NT healings are carried out through words, as an explicit or implicit verbal order, or by contact. Verbal commands, the procedure associated with expulsive therapy, is based on an understanding of illness as a demonic possession. On the other hand, contact as a transfer of δύναμις («healing fluidum») to the ailing by means of touching (ἅπτεσθαι), getting hold of (κρατεῖν + gen.) or laying on of hands (τὴν χεῖρα, τὰς χεῖρας ἐπιτιθέναι) suggests a somewhat materialistic notion of disease. Similar therapies, as well as the usual ones (for instance, oil-unctions), are put into practice by Christ's disciples. Sometimes do they fail, when the healing power emanating from Christ which invests them with the healing ἐξουσία encounters an insurmountable obstacle interrupting the dynamic transmission process (*cf.* Mt 17, 20-21).

§ 1. Conviene distinguir en el Nuevo Testamento dos planos: el religioso como libro santo y el histórico-cultural como documento de un momento en que confluyen las tradiciones del mundo hebreo y las del mundo helenístico. Es en este último plano en el que nos vamos a mover. Para quien se sintió atraído por la medicina popular en el mundo greco-romano¹ era una tentación irresistible ocuparse de las curaciones milagrosas que aparecen en dichos escritos. Los autores de los Evangelios son hombres de su época que

¹ *Cf.* mis viejos estudios de 1969 y de 1971.

relatan, conforme los han entendido, hechos que les han sido referidos y que tratan, a su vez, de hacerlos comprensibles a sus contemporáneos poniendo de relieve —a veces con embellecimientos de su cosecha— cuantos *mirabilia* había en ellos, en su afán de dar a conocer sus asombrosos y maravillosos aspectos, que no otra cosa significan los términos θαῦμα en griego y *miraculum* en latín. Y lógicamente empleaban el lenguaje y las categorías mentales suyas, no los conceptos y la terminología de la ciencia actual. Un ejemplo aclarará perfectamente lo que quiero decir: la curación de la hemorroísa que nos ha llegado en los relatos de Mateo (9, 20-22), Marcos (5, 22-34) y Lucas (8, 43-48).

§ 2. El primero, escueto y sobrio, se limita a registrar un hecho milagroso². La hemorroísa se acerca por detrás a Jesús y le coge el borde del manto. Jesús se vuelve y le dice al verla: «¡Ánimo! mujer. Tu fe te ha salvado». Y en ese mismo instante quedó curada. Marcos amplifica el relato. La mujer lleva 12 años con flujo de sangre, se ha gastado inútilmente todo su dinero en médicos. Cristo se da cuenta de que con el contacto sale de él parte de su δύναμις ('fuerza') y pregunta: «¿Quién ha tocado mi manto?». Cuando mira a su espalda, reconoce a la causante de su pérdida dinámica. La mujer, atemorizada y temblorosa (téngase en cuenta que una mujer con la regla era impura), confiesa la verdad y entonces Jesús le dice: «Hija, tu fe te ha salvado, vete en paz y sabe que estás sana de tu plaga». Lucas coincide en las innovaciones con Marcos. Pero en su versión la mujer comunica públicamente el motivo que la impulsó a tocar a Jesús y su curación instantánea. En estas dos versiones es visible el deseo de dar mayor dramatismo a la escena y el de buscarle, al propio tiempo, una interpretación racional. La mujer lleva doce años enferma, un exponente en cifras de una afección que se alarga indefinidamente y no remite en ningún momento del día ni del año (12 son las horas del día hebreo³, 12 las de la noche, 12 los meses del año⁴ y cuatro las estacio-

² Una 'Heilung' en el sentido religioso del término alemán o «curación por la acción de la religión de una enfermedad, en la que tanto el curador como el curado saben que la fuerza curativa trasciende las condiciones normales del ser», cf. K. Beth, 1959, en p. 194.

³ Cf. p. e. Jn 11, 9: Οὐχὶ δώδεκα ὥραι εἰσι τῆς ἡμέρας; La costumbre de dividir el día en veinticuatro partes parece remontar a los egipcios.

⁴ El calendario hebreo es de índole lunisolar: los años son solares y los meses lunares, de tal suerte que, en cada período de diecinueve años, era preciso intercalar un mes de treinta días los años 3º, 6º, 8º, 11º, 14º, 17º y 19º; cf. E. J. Wiesenbergh, 1983, 599 y E. J. Bickerman, 1983, 599-600.

nes que multiplicadas por tres⁵, el número del refuerzo mágico, nos dan esa cifra). Desahuciada por los médicos, se ha gastado en ellos todo su caudal y en este aserto salta a la vista el tópico *derelictus a medicis*, tan frecuente en la literatura aretalógica grecolatina⁶, y en los *thaumata* de los santos curadores cristianos⁷, así como la no menos tópica contraposición de la codicia de los médicos humanos⁸ al filantrópico desinterés de las divinidades curadoras como Asclepio⁹. Por último, se racionaliza la curación postulando la transmisión de una δύναμις por contacto, aun sin la intervención de la voluntad de Cristo, como si el hecho milagroso consistiera en el desencadenamiento imprevisto e involuntario de un mecanismo portentoso. De manera parecida procede Lucas con los hechos que relata Marcos (6, 56)¹⁰. Según éste, los enfermos que lograban tocar el borde del manto de Jesús «se salvaban» (cf. § 9). Lucas explica (6, 19): «porque salía de él una fuerza que curaba a todos»¹¹.

⁵ El tres es el número de la totalidad porque tiene principio, medio y fin (cf. Aristot., *De caelo* 1, p. 268 a 12), tanto en el espacio (ὕψος, μήκος, βάθος) como en el tiempo, que se divide en pasado, presente y futuro (cf. *Il.* I 70: τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἑσόμενα πρὸ τ' ἔόντα). De ahí que el adverbio τρίς adquiriera un valor multiplicativo; cf. R. Mehrlein, 1959, cols. 270, 284.

⁶ Cf. *Anth. Pal.* VI 330; cf. O. Weinreich, 1909, 195s. y H. Croon, 1986, col. 1212. Pero también el tópico de la inoperancia de los médicos aparece en escritos veterotestamentarios, vide Tob 2, 10. Para posturas de rechazo a los médicos en el mundo pagano y en el cristianismo tardío, cf. K. Kudlien, 1988, cols. 243-245.

⁷ Cf. N. Fernández Marcos, 1970, p. 248: ἀλλ' ὅτε τὴν τῶν ἰατρῶν ἀρωγὴν εἶδεν πρὸς τὸ πάθος ἀνύνητον ἐπὶ τὴν τῶν ἀγίων Κύρου καὶ Ἰωάννου καταφεύγει βοήθειαν.

⁸ Esto no significa que no hubiera para los indigentes una asistencia médica gratuita, ejercida por los δημόσιοι ἰατροί en las ciudades griegas y por los *archiatri* en el Imperio romano, pagados a expensas públicas; cf. H. Herzog 1950₁, cols. 721s.

⁹ Desinterés relativo, ya que Asclepio exige a sus pacientes el pago de honorarios, aunque, eso sí, de acuerdo con sus posibilidades económicas (§ 9). Cristo, en cambio, cura gratis y así se lo exige hacer a sus discípulos cuando les transfiere su δύναμις (Mt 10, 8: ἀσθενοῦντες θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε· δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε); cf. R. Herzog, 1950₂, col. 725.

¹⁰ καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα κἀν κρασπέδου τοῦ ἱματίου ἄψωνται· καὶ ὅσοι ἂν ἤψαντο αὐτοῦ ἐσώζοντο.

¹¹ καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰάτο πάντας. Según se deduce de estos contextos, el término δύναμις en su acepción estrictamente terapéutica viene a significar algo así como 'virtud curativa', que se concibe como un fluido que emana de Cristo y se transmite a la manera —*sit venia verbo*— de una corriente eléctrica a la persona que entra con él en contacto. No se me

§ 3. Es éste el plano histórico al que aludíamos y del que no queremos salir. El hecho milagroso en sí, la cesación del flujo de la hemorroisa, permanece envuelto en el misterio y pertenece al ámbito de la fe. La manera de relatarlo se sitúa en el plano de lo historiable y estrictamente humano. En lo que sigue haremos un elenco primero de las curaciones de los Evangelios; a través del examen lingüístico trataremos después de obtener alguna luz sobre la concepción de la enfermedad y por ende de su adecuada terapéutica; discutiremos a continuación con más detalle las principales dolencias, y examinaremos, por último, la praxis médica seguida en ellas.

§ 4. Las curaciones milagrosas de Jesús se efectúan¹²:

—*Sobre posesos, endemoniados, lunáticos:*

Los posesos en la sinagoga de Cafarnaúm (Mc 1, 21-28; Lc 4, 31-37), el de Gerasa (Mc 5, 1-20; Mt 8, 28-34; Lc 8, 26-39), el joven lunático (Mt 17, 14-21; Mc 9, 14-29; Lc 9, 37-43), el endemoniado mudo (Mt 9, 27-31); el endemoniado mudo y ciego (Mt 12, 22-24), las pías mujeres María Mag-

escapa que la riqueza semántica del término griego (fuerza, potencia, poder, capacidad, facultad, aptitud) sobrepasa ese estrecho significado. En los LXX δύναμις sirve para verter nada menos que 25 términos hebreos que encuentran también equivalencias en ισχύς, κράτος, δυναστεία (cf. E. Fascher, 1959, col. 427). Como traducción de δύναμις en el NT el latín emplea *virtus* o *vis*, y para δυνάμεις, esto es, las manifestaciones concretas del poder de Cristo o milagros (cf. las ἀρεταί de las divinidades paganas), el correspondiente plural *virtutes* (Mt 7, 22). Si en los Evangelios sinópticos se refiere habitualmente a Cristo, en Juan y el Apocalipsis δύναμις se reserva al Padre y se prefiere para Cristo ἐξουσία: «Es kennzeichnet den Vater als letzten Urheber alles Heilgeschehens, das der Sohn in vollem Gehorsam u. in voller Einmütigkeit mit den Vater vollzieht (Jn 10, 27-30; 10, 34 ff.; 12, 49 f.) (*ibid.*, col. 439)». Pero no es mi ánimo seguir por estos derroteros, lo que no es óbice para que manifieste mi completo acuerdo con E. Fascher en que «der Gott, dessen Herrschaft das AT wie das NT bezeugen, ist kein absolutes Sein u. kein absoluter Geist, sonder ein hl. Wille, der sich durchsetzt gegenüber der Welt, weil er dazu die Macht hat. Diese Dynamis ist im AT theozentrisch, im NT mehr christozentrisch orientiert» (*ibid.*, col. 441).

¹² Las no enumeradas se incluyen en la denominación general de ποικίλοι νόσοι (Mt 4, 24). Los ἰάματα de Epidauro, salvo sobre endemoniados que no figuran en ellos, se efectúan sobre enfermos afectados de ciática, cefalalgia, estreñimiento, mal de piedra, bocio y calvicie. Asclepio libera también de piojos, de lombrices, de la tenia; cura la infertilidad de las mujeres y atiende a sus deseos sobre el sexo del hijo. En lo que sigue, cuando lo exija el contexto, citaremos los *iamata* de Epidauro por la numeración de R. Herzog, 1931.

dalena, Juana esposa de Cusa, Susana, curadas de espíritus malignos (Lc 8, 1-3), la hija de la mujer cananea (Mt 15, 21-28, Mc 7, 24-30).

—*Sobre ciegos:*

Los dos de Cafarnaúm (Mt 9, 27-31), el de Betsaida (Mc 8, 22-26), el ciego o ciegos de Jericó (Mt 20, 29-34; Mc 10, 46-52 [Bartimeo]; Lc 18, 35-43), el ciego de nacimiento (Jn 9, 1-41).

—*Tullidos de un miembro y paralíticos.*

El hombre de la 'mano seca', probablemente un parapléjico, (Mc 3, 1-6; Lc 6, 6-11), el paralítico de Cafarnaúm (Mt 9, 1-8; Mc 2, 1-12; Lc 5, 17-26), el de la piscina probática (Jn 5, 1-8), la mujer inclinada (Lc 13, 10-17), el siervo del centurión (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10).

—*Leprosos:*

Un leproso (Mt 8, 1-4; Mc 1, 40-45, Lc 5, 12-16), los diez leprosos (Lc 17, 11-19)

—*Un hidrópico:*

(Lc 19, 1-6)

—*Una hemorroisa:*

(Mt 9, 20-22, Mc 5, 2-34, Lc 8, 43-48)

—*Un sordomudo*

(Mc 7, 31-37)

—*El hijo del dignatario* (no se precisa la enfermedad):

(Jn 4, 46-54)

—*Fiebre:*

La suegra de Pedro (Mt 8, 14-15, Mc 1, 29-31, Lc 4, 38-39)

—*La oreja de Malco:*

(Mt 26, 47-51, Mc 14, 43-49, Lc 22, 49-51, Jn 18, 2-11)¹³

§ 5. Las designaciones generales de la enfermedad son νόσος 'dolencia, morbo' (Mt 10, 1), ἀσθένεια 'enfermedad'¹⁴, μαλακία 'debilidad'

¹³ No tocamos el debatido problema de la dolencia oftálmica de Pablo (Gal 4, 13-15. II Cor 12, 7-9).

¹⁴ En realidad el término significa 'debilidad', tanto en sentido propio como en el figurado (debilidad de la carne, del género humano, del sexo femenino); cf. G. Stählin, 1933, 488-491.

(Mt 10, 1), y metafóricamente βάσανος ‘tormento’¹⁵, μάστιξ ‘azote, plaga’¹⁶. Para expresar la noción de ‘estar enfermo’ se emplean verbos denominativos como ἀσθενεῖν y βασανίζεσθαι (propiaemente, ‘estar atormentado, aquejado’), perífrasis con ἔχειν ‘tener’ y εἶναι ‘ser, estar’ del tipo ἔχειν μάστιγας ‘tener azotes, plagas’ (Mc 3, 10), τὴν χεῖρα ἔχειν ξηράν ‘tener [la mano] el brazo seco/a’ (Mt 12, 9), ἐξηραμμένην ἔχειν τὴν χεῖρα ‘tener seco/a [la mano] el brazo’ (Mc 3, 1), εἶναι ἐν ῥύσει αἵματος ‘estar en flujo de sangre’ (Mc 5, 22, Lc 8, 43). Se usa también el verbo συνέχεσθαι ‘estar retenido, sujeto, dominado’ (συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ ‘dominada por una gran fiebre’ (Lc 4, 38). Los adjetivos ἀσθενής (Lc 9, 2)¹⁷ y ἄρρωστος (Mc 6, 5) designan al enfermo y los verbos βεβλήσθαι ‘estar echado’ (Mt 8, 14; 9, 2) y κατακεῖσθαι ‘yacer, estar puesto sobre’ (Mc 1, 29) para expresar el hecho de ‘yacer’ (en el lecho, en una camilla). La acción de curar se denota de una manera genérica con los verbos ἰᾶσθαι (Lc 9, 2) y θεραπεύειν (Mt 4, 25; Mt 12, 15)¹⁸. En otras circunstancias se recurre a καθαρίζειν ‘limpiar’ en el caso de la lepra (Mt 8, 2; 8, 3, Mc 1, 40, Lc 5, 12)¹⁹ y a ἀπολύειν ‘desatar’ para describir la curación de la mujer inclinada (Lc 13, 10-17) y tal vez la del hidrópico (Lc 13, 12; 14, 4). Para ‘ser curado’ se usan ἰαθῆναι (Lc 6, 18) y θεραπευέσθαι, y en los casos concretos men-

¹⁵ En este sentido el término y sus derivados en la Septuaginta sólo aparecen en los libros cuya lengua original es el griego o que sólo se conservan en la versión griega, especialmente en 4 Mac. En el NT únicamente lo emplean Mt y Lc. En Mt 4, 24 aparece coordinado con νόσος: καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους. El siervo del centurión yace paralizado en el lecho δεινῶς βασανιζόμενος (Mt 8, 6); cf. J. Schneider, 1933, 559-561.

¹⁶ En el sentido propio de ‘latigazo’ sólo en Act 22, 24 (los azotes que ordena dar el tribuno en el campamento) y Hb 11, 36 (tal vez refiriéndose a la flagelación en la sinagoga). En el sentido general de ‘dolencias, achaques’ en Mc 3, 10 y Lc 7, 21. Se llama μάστιξ al flujo continuo de la hemorroisa en Mt 5, 29, 30. La parturienta grita ᾠδίνουσα καὶ βασανιζομένη (Apc 12, 2); cf. C. Schneider, 1933, 559-561.

¹⁷ En plural con más frecuencia el participio ἀσθενοῦντες.

¹⁸ Los correspondientes substantivos se emplean pocas veces. El más antiguo ἱάμα aparece en la forma χαρίσματα ἱαμάτων en I Cor 12, 9, 29, 30. El término θεραπεία se encuentra en Lc 9, 11 en su estricto sentido medicinal y en sentido metafórico en Ap 22, 2. El más reciente ἱασις lo emplean Lc 13, 32 y Act 4, 22, 30.

¹⁹ Al ser la lepra ritualmente impura, la ‘limpieza’ terapéutica es asimismo una ‘purificación’ (§§ 9, 17): «Physische Unreinheit wirkt sich kultisch aus» (F. Hauck, 1938, 430, r. 35). La impureza física, la cultural y moral están en estrecha relación y al menos en algunos casos, como pueda ser el de la lepra, son criterios estéticos o higiénicos los que determinan la declaración de impureza.

cionados καθαρισθῆναι 'quedar limpio' (Mt 8, 8) y ἀπολελύσθαι 'quedar suelto' (Lc 13,12). La cesación de la fiebre se significa con ἀφήμι 'soltar, dejar' (ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός «la soltó la fiebre» Mt 8, 15, Mc 1, 31, Lc 4, 39). De todo ello cabe deducir que la enfermedad es algo que de algún modo sujeta al enfermo, lo atormenta o lo ensucia.

§ 6. Los posesos son denominados δαιμονιζόμενοι 'demonizados, posesos por un demonio', σεληνιαζόμενοι 'posesos por la Luna, lunáticos'²⁰, o mediante per'frasis con ἔχειν (ἔχειν πνεῦμα ἄλαλον 'tener un espíritu mudo' Mc 9, 14, ἔχειν πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου 'tener un espíritu de un demonio impuro' Lc 4, 31, ἔχειν δαιμόνια 'tener demonios' Lc 8, 27) y εἶναι (ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ εἶναι 'estar en/con un espíritu impuro' Mc 1, 21-28)²¹. El acto de la posesión se expresa con λαμβάνειν 'coger, tomar, apoderarse de' (πνεῦμα λαμβάνει αὐτόν «un espíritu le toma»), o bien con εἰσέρχεσθαι 'entrar, penetrar' (Mc 5, 12)²². Los términos δαιμόνιον y πνεῦμα vienen a ser sinónimos. La cura del poseso rebasa los procedimientos de la terapéutica usual, como se pone bien de manifiesto en la concesión por parte de Jesús a sus discípulos de la 'potestad' (ἐξουσία Mt

²⁰ El verbo σεληνιάζεσθαι aparece en participio en Mt 4, 24 y en forma personal en Mt 17, 15 (ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει). La creencia en una relación entre las fases de la luna (y sus divinidades Σελήνη y Μένη) con la epilepsia estaba tan extendida, que Galeno (IX 903 K.) le encuentra una explicación 'científica' en los supuestos cambios en la densidad cerebral originados por las diferentes fases lunares; cf. E. Lesky, 1962, cols. 821-822.

²¹ Se ha de notar que en el NT falta el término ἐνεργούμενος que designa al individuo en cuyo interior 'actúa' (ἐνεργεῖ) un demonio o espíritu impuro. En las primitivas comunidades cristianas los ἐνεργούμενοι constituían un colectivo diferente de los κατηχούμενοι, los preparados para el bautismo (φωτιζόμενοι), los que cumplían penitencia por algún pecado (οἱ ἐν μετανοίᾳ) y el resto de los fieles. Los exorcistas debían imponerles las manos a diario; cf. Th. Klauser, 1962, col. 52.

²² Los 'demonios' son concebidos como una especie de soplo o hálito espeso y sucio ('espíritu impuro') que se introduce en el interior del hombre por los orificios naturales del cuerpo (boca, fosas nasales, la vagina en el caso de la mujer), las más de las veces a través de los alimentos impuros (entre los judíos el cerdo o la carne de los animales sacrificados en los rituales paganos). Una vez dentro, embota o neutraliza la voluntad e inteligencia del sujeto y pone a su servicio los órganos fonadores y el cuerpo de éste. Así se dice en Lc 22, 3: εἰσῆλθεν δὲ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην. La única curación posible de los posesos es la terapia expulsatoria (exorcismo), aunque a veces los ritos exorcísticos fallen, bien por falta de fe (ὀλιγοπιστία), bien por falta de oración y ayuno en quien los ejecuta (Mt. 17, 19-21); cf. J. H. Waszink (E. Stemplinger), 1954, cols. 183-84.

10, 1, Mc 6, 7), 'poder y facultad' (δύναμις καὶ ἐξουσία Lc 9, 1) de expulsar a los espíritus inmundos (πνεύματα ἀκάθαρτα) y de curar 'toda dolencia y enfermedad' (θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν, Mt 10, 1). Y así καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ²³ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον «no sólo expulsaban muchos demonios, sino que ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban» (Mc 6, 13). La expresión ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια 'expulsar los demonios' reaparece en Mc 3, 15 y en Mt 8, 31, estando también atestiguada la de ἐκβάλλειν τὰ πνεύματα 'expulsar los espíritus'. La acción resultante de la de ἐκβάλλειν es la de ἐξέρχεσθαι 'salir' (Mt 8, 32, Mc 5, 8; 13, Lc 8, 29).

El quedar libre de la posesión demoníaca puede expresarse con la pasiva de θεραπεύω (τεθεραπευμένοι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν «curadas de espíritus malignos y enfermedades» Lc 8, 1). Los efectos de la posesión demoníaca van desde las manifestaciones más aparatosas al simple 'tener perturbaciones' (καὶ οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐθεραπεύοντο «y los perturbados por espíritus impuros se curaban» Lc 6, 18).

§ 7. Una inspección a la terminología de la enfermedad y de la curación permite reconocer que hay dos maneras fundamentales de concebir su etiología, una materialista que explica su génesis por medio de causas naturales y otra espiritualista que recurre a instancias de orden preternatural o sobrenatural. La lepra, según indica el uso del verbo 'limpiar' para denotar su curación, se contrae por mecanismos de la primera modalidad y también la ceguera, de atenerse a su proceso terapéutico. Dentro de la segunda modalidad entran los casos de posesión demoníaca y la ἀπόλυσις o 'desatamiento' de la mujer inclinada, así como muy probablemente también el del hidrópico. Como del demonismo hablaremos más adelante, vamos primero a comentar el caso referido en Lc 13, 10-17. Jesús estaba enseñando en sábado en una sinagoga, cuando apareció la *mulier inclinata* (ἦν συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές «estaba inclinada y no podía levantar del todo la cabeza» *ibid.* 11). Al verla, Jesús le dijo: Γύναι, ἀπολύσαι τῆς ἀσθενείας σου καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας· καὶ παραχρῆμα ἀνωρθώθη, καὶ ἐδόξασεν τὸν θεόν «Mujer, estás suelta de tu enfermedad y

²³ Este pasaje es uno de los fundamentos bíblicos del sacramento de la extrema unción, juntamente con Jc 5, 14: ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι Κυρίου, cf. H. Vorgrimler, 1990, 664.

le impuso las manos. Y al punto se enderezó y glorificó a Dios»). Como el archisinagogo le reprochaba haber curado en sábado, Jesús replicó (*ibid.* 15): «Hipócritas, cada uno de vosotros ¿no desata en sábado a su buey o a su asno del pesebre y lo lleva a beber? Y ésta, que es hija de Abrahám, a la que ató Satanás²⁴ hace dieciocho años, no debía ser desatada de esta atadura en el día del sábado?». El tenor del texto no deja lugar a dudas. Jesús se expresa así a sabiendas, eligiendo con toda precisión sus palabras. Entre las treinta y nueve actividades prohibidas en sábado, figuraban el atar y desatar, p. e., camellos o barcos²⁵. Si los judíos infringían la prohibición para que no padeciera sed un solo día su buey o su asno, ¿no estaba justificado ‘desatar’ de su enfermedad a una persona que llevaba 18 años ‘atada’ a ella? La enfermedad, pues, es concebida como una ligadura o atadura, como un *katadesmós* en suma (tal como en los actos mágicos) que tiene sometida a la paciente al *πνεῦμα ἀσθενείας*, al *spiritus infirmitatis*²⁶. La concepción materialista de la dolencia como resultado de la postura forzada impuesta por una sujeción que impide erguirse y la noción de posesión demoníaca se imbrican en este caso inextricablemente.

§ 8. Algo queda aquí también muy claro: el causante de la dolencia es Satán²⁷. En los Evangelios²⁸, a diferencia de lo que ocurre en los Hechos de

²⁴ Cf. Str.-Bill. IV.1, 521-527.

²⁵ Cf. Str.-Bill. II, 199-200.

²⁶ La atadura mágica (*καταδεσμός*) se emplea: 1. para apropiarse de personas o cosas. 2. impedir que un dios o una persona se marche privando de su apoyo y ayuda. 3. evitar que las personas a quien se teme causen algún daño. 4. hacerse con la transmisión de la *δύναμις* de la persona o cosa atada. 5. neutralizar al rival o al enemigo. Pero sobre todo «bindet man Krankheiten und Dämonen, die solche verursachen; andererseits fesseln diese Dämonen (ntl. Satan) auf ähnliche Weise die Kranken»: cf. S. Eitrem, 1954, col. 382. A los demonios, a los que ni con cadenas de acero se puede encadenar, se les domina con la oración y el apoyo del Espíritu Santo (Cyrill. *Hier. cat.* 16, 19); cf. H. Herter, 1954, col. 384.

²⁷ También en Jb 2, 7 es Satán el causante de la enfermedad y en 2 Cor 12, 7.

²⁸ No tiene razón G. Stählin, 1933, 491, al aducir como testimonio de una concepción punitiva de la enfermedad 1 Cor 11, 30, Mc 2, 5 ss. y Jc 5, 16. El primer texto se refiere a quienes comulgan indebidamente, porque el que así lo hace κρίμα ἑαυτῷ εἶσθαι καὶ πίνειν, y concluye: διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. Los términos se emplean en lenguaje figurado para designar males espirituales, si no me equivoco. El texto de Jacobo se refiere a la confesión de los pecados, igualmente en lenguaje figurado (ἐξομολογεῖσθε οἱὶν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας, καὶ ἄλλήλων ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῇτε). Cuando Jesús dice al paralí-

los Apóstoles²⁹ y en los escritos de los Padres de la Iglesia, brilla por su ausencia la noción punitiva de la enfermedad³⁰, con lo cual se muestran más cercanos al espíritu de la medicina hipocrática que al del Antiguo Testamento³¹. Como prueba de ello puede aducirse la curación del hidrópico (Lc 14, 1-6) que tiene ciertas semejanzas con la de la *mulier inclinata*, por efectuarse también en sábado, por el reto que Jesús lanza con su pregunta a los doctores de la ley y a los fariseos y por los términos en los que el Evangelista resumidamente relata los hechos (Lc 14, 1-6): καὶ ἐπιλαβόμενος ἰάσατο αὐτὸν καὶ ἀπέλυσεν «y cogiéndole le curó y le desató». La cercanía contextual con el milagro anterior le exime a Lucas de ser más explícito: el participio quizá resume un ἐπέθηκε αὐτῷ τὰς χεῖρας «le impuso las manos» y el verbo, un ἀπέλυσεν αὐτὸν τῆς ἀσθενείας αὐτοῦ «lo desató de su enfermedad» (cf. Lc 13, 12 Γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου). El hidrópico quedaría 'desatado, suelto' también de un *katadesmós*. ¿Producido por Satan? ¿Por magia? Resulta aventurado afirmarlo. Pero es evidente que no se hace alusión alguna a la índole moral del hidrópico y por ende al carácter

tico (Mc 2, 5 ss.): Τέκνον ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, lo dice así, no porque la dolencia del tullido se debiera a sus pecados, sino para demostrar a los escribas que es más fácil pronunciar esa frase que ordenar con pleno éxito: «Álzate, levanta tu camilla y anda».

²⁹ Cf. el cegamiento de Saulo (Act 9, 1-9) y su curación por la imposición de manos de Ananías (Act 9, 17): καὶ εὐθέως ἀπέπεσαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς λεπίδες, ἀνέβλεψέν τε «y al punto cayeron de sus ojos como escamas y recuperó la vista» (*ibid.* 18). Cf. también Act 12, 23 donde se refiere cómo golpeó el ángel del Señor a Herodes ἀνθ' ὧν οὐκ ἔδωκεν τὴν δόξαν τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος σκωληκόβροτος ἐξέψυχεν.

³⁰ También conocen los griegos «la afección punitiva» (cf. L. Gil, 1969, 104-115) como castigo de una falta personal (p. e. el sacrilegio de Teutrante) o de la de un antepasado (p. e. el μῖασμα hereditario de Edipo), que puede incluso, si el culpable es un gobernante, afectar a la colectividad en forma de peste o de locura colectiva (cf. la afrenta de Agamenón a Apolo y las de Preto y Penteo a Dioniso). Las principales enfermedades con que castigan los dioses son la ceguera y la locura. El morbo punitivo en el caso del θεομάχος no es sino una variante del conocido esquema: ὕβρις > φθόνος θεῶν > ἄτη.

³¹ Para la enfermedad en el AT, vide J. Scharbert, 1990, 680-683; como castigo del pecado, cf. Ex 9, 14 ss., Nm 12, 9, Lev 26, 14-16, Dtn 28, 21 s. Al mostrarse en ella la cólera de Dios (Ps 38, 2-9), puede pensarse que el enfermo es un pecador (Jb 9, 24). Contra esta concepción se rebela el autor del libro de Job. «Das NT hat aber volles Verständnis dafür, daß Krankheit und Verwundung ein dem Schöpfungsplan Gottes widersprechendes Übel ist und bleibt», A. Oepke, 1938, 204.

punitivo de su dolencia³². Cristo, por lo demás, reacciona enérgicamente contra el prejuicio compartido por griegos y hebreos de que ciertas enfermedades se deben al castigo de faltas cometidas personalmente o por los progenitores en el episodio de la curación del ciego de nacimiento, relatado en Jn 9, 1-41. A la pregunta de sus discípulos: Ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ «Rabí, ¿quién pecó, éste o sus progenitores, para que naciera ciego?», Cristo replica: Οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ «Ni éste ha pecado ni sus progenitores, sino que [así ha ocurrido], para que se vean las obras de Dios en él». La ceguera de nacimiento no obedece a castigo alguno, sino que en este caso particular es simple motivo para que resplandezcan las obras de Dios.

§ 9. Las curaciones milagrosas de Jesús, fuera del plano terapéutico, reúnen unas características de sociología religiosa que las distinguen de las *Wunderheilungen* ('curaciones milagrosas') de los *Heilgötter* ('dioses curadores') paganos³³. Tienen lugar siempre a plena luz, no en la intimidad de

³² Se estimaba que el hombre estaba compuesto en partes iguales de agua y sangre. Cuando era virtuoso el equilibrio se mantenía. cuando no, el agua predominaba en la composición; cf. Str.-Bill. II, 203.

³³ En principio todos los dioses tienen la capacidad de curar. Así están atestiguadas las advocaciones de *hygieia* (Acrópolis de Atenas), *paionia* y *ophthalmitis* (en Esparta) para Atenas y la de *medica* para Minerva (Roma). Posidón recibe el epíteto de *ιατρός* y Dioniso el de *ιατρός* y *ὕγιατης*. Apolo y Ártemis son divinidades ambivalentes que lo mismo pueden curar que enviar la enfermedad. En Roma se introduce el culto de *Apollo medicus* en el 433-31 a. C. con motivo de una peste contemporánea a la de Atenas. Pero desde época micénica se conoce la existencia de una divinidad médica, Paieon, y desde los poemas homéricos son familiares los grandes curadores míticos: el centauro Quirón y Asclepio con sus hijos Podalirio y Macaón. Posteriormente los cinco hijos de este último, heroizados, así como otros héroes como Anfiarao en Oropo y Protesilao, curan en sus santuarios mediante el procedimiento de la *incubatio*, que sería el empleado por Asclepio, elevado a rango de divinidad. El culto de éste a partir de finales del siglo V a. C. se extiende por todo el Mediterráneo oriental (sus principales santuarios-sanatorios son los de Epidauro, Atenas, Cos y Pérgamo) y se instala en época republicana en la isla tiberina de Roma con el nombre de Aesculapius. Asclepio es una divinidad con la que los fieles pueden establecer una relación personal, como atestiguan los ἱεροὶ λόγοι de Elio Aristides, que se convirtió a su culto, tras comprobar la inoperancia de los médicos y de Sarapis para aliviarle de sus dolencias. Si el dios tampoco logró sanarlas, al menos le dio consuelo: como σωτήρ no sólo se ocupaba de los cuerpos, sino también de las almas. En la época imperial aumenta el número de divinidades curadoras con el tracio Sabazio, cuyo culto se introdujo en

una experiencia somnial de *incubatio*. Su valor testimonial rebasa con mucho al terapéutico. Se efectúan instantáneamente, en el contexto inmediato, a la vista de todo el mundo. A diferencia de Asclepio, Cristo no demora su epifanía en reiteradas e infructuosas dormiciones en su templo, ni tampoco condiciona el éxito de la curación al seguimiento de una determinada dieta o tratamiento médico revelado en sueños³⁴. Tampoco reclama compensación alguna por sus curaciones³⁵, y así les exige obrar a sus discípulos: δωρεάν ἐλάβετε, δωρεάν δότε (Mt 10, 8). Actúa donde verdaderamente es necesario y no para complacer a sus devotos. El móvil de los *iamata* de Epidauro es en el fondo, como muy bien subraya Albrecht Oepke³⁶, el egoísmo: el de los enfermos por curarse, el de los sacerdotes del templo por acrecentar la fama de éste y aumentar sus ingresos, en los Evangelios es el amor. Comparte Cristo con otras divinidades curadoras la exigencia de la fe —unida a veces al valor (τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι... Mt 8, 26)— en los pacientes³⁷ para que surta efecto la virtud terapéutica de su acción y de ahí ese formulario ἡ πίστις σου σέσωκέν σε «tu fe te ha salvado» presente en la narración de tantos milagros, pues como personalmente le dice al padre del muchacho poseso por el πνεῦμα ἄλαλον (§ 21) «todo es posible para el que tiene fe» (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι Mc 9, 23).

Atenas a finales del siglo V a. C., la Magna Mater (Cibele), Isis y Sarapis, asociados con frecuencia a Asclepio. Isis, divinidad ancestral egipcia, recibe culto como *medica* en su santuario de Menuthis que ocuparán después con la misma función los santos Cirilo y Juan. Al igual que Asclepio, inspira sentimientos de verdadera religiosidad como tan vívidamente se refleja en el *Asno de Oro* de Apuleyo. Sarapis, en cambio, es una divinidad artificial creada por encargo de Ptolomeo I Soter, que incomprensiblemente obtuvo un éxito extraordinario en la época imperial. Sobre todo ello, cf. el excelente artículo de J. H. Croon, 1986, especialmente en cols. 1119-1124.

³⁴ Asclepio con el tiempo fue aprendiendo medicina y prescribe tratamientos propios de la ἰατρικὴ τέχνη, cf. la estela de Apellas (ca. 160 d. C.) en Ditt. Syll. III 1170.

³⁵ Asclepio reclama su salario cuando ha curado, según las posibilidades de su paciente: desde las 10 tabas que le ofrece un niño (*iamata* 8) a un cerdo de plata, una estatuilla de oro, 200 dracmas y hasta 2.000 estateres de oro. Castiga también a quien pretende zafarse de esta obligación (n^{os}. 6, 7, 47). Los cristianos le recriminaron al dios que a causa de su codicia fuera fulminado por el rayo de Zeus frente al desprendimiento de Cristo y posteriormente de los santos curadores ἀνάγκυροι (hay trece de ellos que reciben ese epíteto).

³⁶ 1938, 207 s.

³⁷ Asclepio humilla y castiga a los incrédulos (*iamata* 3, 36), pero aun así los cura, aunque les exige una recompensa mayor (n^o. 4). Se complace también con cierta socarronería en poner a prueba la fe y el valor de sus pacientes (n^{os}. 5, 35).

§ 10. Pero Jesús no es sólo un curador, a pesar de que la mayoría de sus milagros sean curaciones y de que anduviera siempre entre enfermos y pecadores por ser unos y otros los necesitados de médico (Mc 2, 17). Sus poderes van mucho más allá, como les dice a los discípulos del Bautista (Mt 11, 3-6, Lc 7, 22), y lo mismo tiene la potestad de perdonar los pecados que la de hacer andar a un paralítico (Mc 2, 10). Y de ahí la pregnancia de la fórmula anterior³⁸. El resultado de su acción curativa se percibe instantáneamente. Muchas de las curaciones de Cristo se caracterizan también por su carácter escandaloso, por infringir tabúes socio-religiosos tales como el de tocar a seres impuros como la hemorroísa o los leprosos, o el de romper el precepto del descanso sabático. Por último, cuando la curación se efectúa, por decirlo así, a título personal sin la presencia multitudinaria de testigos, sorprende en Mc 1, 40 ss. la prohibición de divulgarla —aunque incumplida— impuesta al beneficiario del milagro. A primera vista puede dar la impresión de que se debe a modestia o al deseo de no escandalizar. Jesús cura a un leproso tocándole —lo que estaba rigurosamente prohibido por la ley mosaica (cf. § 17)— y diciéndole καθαρίσθητι, pero de acuerdo con ella le ordena presentarse al sacerdote y hacer la ofrenda ritual de rigor, añadiendo εἰς μάρτυριον αὐτοῖς «como testimonio para ellos», un testimonio que difícilmente se podía dar sin referir cómo se efectuó la curación. La misma recomendación de mantener el secreto reaparece en la ἔγερσις de la joven (Mc 5, 43), en la sanación del sordo-mudo (Mc 7, 36) y se halla implícita en la prohibición de entrar en Betsaida al ciego cuando ha recuperado la visión (Mc 8, 26). A nuestro modo de ver, el mandato de guardar en silencio el milagro equivale a la orden indirecta de pregonarlo. Un buen conocedor de la psicología humana sabe que el medio más eficaz de propagar una noticia es el comunicarla encareciendo el secreto. Otras veces, por el contrario, como

³⁸ La fe «empfängt nicht bloß die Heilung für den Leib, sondern das volle Heil für die Gesamtpersönlichkeit (Mk 5, 34 par.; Mk 10, 52; Lk 7, 50; 17, 19)». cf. A. Oepke, 1938, 211. No debe olvidarse que la curación de Jesús es al propio tiempo una 'salvación' («Jesu Heilen ist ein "Retten"», cf. O. Betz, 1985, p. 764), que afecta tanto al cuerpo como al alma; cf. Mt 6, 56 citado en § 2. Y así es como debe interpretarse Jn 7, 23. Admitida como estaba la circuncisión en sábado, Jesús les pregunta a los judíos: ἐμοὶ χολᾷτε ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῇ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ; El 'hombre entero' comprende aquí el alma y el cuerpo «Die daraus resultierende Gesundheit ist aber mehr als die übliche: 'Ganzheit' meint hier auch frei sein von Sünde» (F. Kudlien, 1978, col. 937). Pero este es un terreno en el que no me voy a meter.

en el caso del endemoniado geraseno, Jesús ordena explícitamente anunciar el milagro al regreso a casa (Mc 5, 19).

§ 11. Tras lo dicho, podemos pasar a considerar con cierto detalle tres dolencias, ya mencionadas por su especial manera de concebirse: la hidropesía, la lepra y la ceguera. Según el pensamiento rabínico (§ 18), el hombre está compuesto por partes iguales de agua y de sangre. Cuando es virtuoso, el equilibrio entre ambos elementos es perfecto, pero, cuando peca, el agua predomina sobre la sangre y se hace hidrópico, o la sangre sobre el agua y se torna leproso. De acuerdo con otra explicación, la hidropesía obedece a tres causas: el vicio, el hambre o la magia. De atenernos al texto de Lucas (*cf.* § 8) el ἀπέλυσε 'desató' con el que se describe la curación del paciente puede referirse a una 'atadura' o *katadesmós* mágico.

§ 12. Los hebreos coincidían con los griegos en considerar la ceguera como castigo divino a una falta cometida por el sujeto o algún antepasado³⁹. La falta puede ser la contemplación indiscreta de algo prohibido⁴⁰, revelar lo que debe permanecer oculto, como hizo Anquises al contar su unión con Afrodita, contravinendo la orden expresa de la diosa⁴¹, oponerse a la voluntad de los dioses o perpetrar un sacrilegio⁴². En la ceguera se manifiesta la ἀρετή de la divinidad ofendida y la dolencia cesa cuando se repara debidamente la falta⁴³. En los Evangelios se percibe una reacción contra este prejuicio tradicional, especialmente en el episodio de la curación del ciego de nacimiento en Jn 9, 1-41, como ya se ha visto (§ 8). Consecuentemente, la

³⁹ Vide Ex 4, 11, 2 Reg 6, 18, Zach 12, 4, Dtn 28, 28-29; *cf.* E. Lesky, 1954, cols. 438, 444.

⁴⁰ Tiresias queda ciego por sorprender a Atenea en el baño (Callimach. *Hymn.* V 75 ss.), Erimanto por ver a Afrodita después de haber yacido con Adonis (Ptol. *Heeph.* 1), Ilo por contemplar el Palladion, una imagen milagrosa de Atenea (Ps.-Plut., *Parall.* 17, 304 F-310 A). De las divinidades parece irradiar tan enorme resplandor que ciega definitivamente el ojo mortal que las vislumbra.

⁴¹ Hygin. 94.

⁴² La ceguera viene a ser como la exteriorización de la obcecación del castigado, incurso por no 'ver' la realidad de las cosas en la soberbia, la blasfemia, en la desobediencia a los mandatos divinos o en una lucha abierta contra los dioses, según ilustran Támara (Il. II 595), Fineo (Opp. *Cyneg.* II 615 ss.) y Licurgo (Diod. Sic. III 65, 4-5). Más ejemplos en E. Lesky, 1954, cols. 438-440.

⁴³ Es muy ilustrativa la inscripción lidia recogida por E. Schwyzer, 1960², p. 388, núm 5: Διὶ Σαβαζίῳ καὶ Μητρὶ Εἵπτα Διοκλῆς Τροφίμου ἐπεὶ ἐπέασα περιστέρης τῶν θεῶν, ἐκολάσθην ἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐνέγραψα τὴν ἀρετὴν.

privación de la vista como *Strafwunder* ('milagro de escarmiento') no figura en los Evangelios. Sí aparece, en cambio, en los Hechos de los Apóstoles, en el episodio de la conversión de San Pablo en el camino de Damasco y en la curación de éste mediante imposición de manos por Ananías (Act 9, 1-8), y en el cegamiento del mago Elimas por la invocación de San Pablo en Pafos de Chipre en presencia del procónsul Sergio Paulo (Act 13, 8-12). En el caso del ciego y mudo de Mt 12, 22 la causa de ambas dolencias es la posesión demoníaca. La curación, aunque no se menciona el modo de efectuarse, se haría mediante la palabra imperativa, como sugieren el asombro de la gente, los comentarios maliciosos de los fariseos y la réplica de Jesús (12, 23-37).

§ 13. El procedimiento por el que se opera la curación milagrosa de la ceguera es un tacto de los ojos, en el caso de los dos ciegos de Jericó (Mt 20, 34, ἤψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν, καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν «les tocó los ojos y al punto recuperaron la vista»); la palabra imperativa, en el de Bartimeo, también en Jericó (Mt 10, 52: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Ὑπάγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε «y Jesús le dijo: Vete, tu fe te ha salvado»); y en el del mismo personaje, cuyo nombre, sin embargo, no se menciona en Lc 18, 42: Ἀνάβλεψον· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε «recupera la vista, tu fe te ha salvado». Condición previa para que el milagro se realice es la fe, como pone de relieve el episodio de Mt 9, 27-31, donde la imposición de manos se combina con la palabra imperativa, tras la profesión de fe por parte de los ciegos (*ibid.*, 29: ἤψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γεννηθήτω ὑμῖν «les tocó los ojos diciendo, hágaseos conforme a vuestra fe»). Una terapéutica más compleja se aplica al ciego de Betsaida en Mc 8, 22-26. Aquí Jesús coge de la mano al invidente y le lleva fuera de la aldea, le escupe en los ojos y le impone en ellos las manos por dos veces: en la primera el ciego recupera la visión, en la segunda la nitidez de las imágenes. La saliva, como lo indica también la curación del κωφὸς καὶ μογιλάλος 'sordomudo' (§ 15) tiene propiedades desligantes. Así, por ejemplo, se estimaba que la procedente del primogénito del padre curaba las enfermedades de los ojos⁴⁴ y en cambio la del primogénito de la madre no. Y por esa razón estaba prohibido aplicar en sábado a los ojos la saliva de quien estuviera en ayunas, cuya fuerza reforzaba esta situación. Operado el milagro, Jesús ordena al paciente regresar a casa sin entrar en la aldea. Este tabú, unido al hecho de que la curación tuviera lugar precisamente fuera de Betsaida parece asociar de alguna manera con esta localidad el origen de la dolencia. Curaciones milagrosas de

⁴⁴ Cf. Str.-Bill. II, 15.

la ceguera por medio de emplastos se encuentran también en el mundo pagano⁴⁵. Igualmente por efecto de la saliva, a la que las creencias populares otorgaban virtudes curativas⁴⁶. De Vespasiano se contaba que curó a un ciego escupiéndole a los ojos⁴⁷. A veces era también eficaz el contacto con el emperador⁴⁸.

§ 14. Más laborioso todavía es el proceso taumáturgico de Jn 9,1-41, que se lleva a cabo en sábado para escándalo de los fariseos. Jesús escupe al suelo, forma un barro con su saliva, lo aplica a los ojos del ciego de nacimiento⁴⁹, ordenándole ir a lavarse a la piscina de Siloám. Una vez obedecida la orden, el paciente adquiere el sentido de la vista. La ceguera es concebida como una especie de adherencia externa que puede arrancarse formando un emplasto curativo sobre la misma que, al eliminarse después con agua, se lleva consigo la causa material de la dolencia. El procedimiento recuerda las *πηλώσεις*, *καταβορβορώσεις* y *βαπτισμούς* contra las que protesta Plutarco⁵⁰ y a las unciones con barro y agua del pozo sagrado que recomienda Asclepio a Elio Aristides⁵¹ y a M. Julio Apellas⁵². Con antecedentes míticos en

⁴⁵ Asclepio (ca. 138 d. C) emplea uno hecho con miel y la sangre de un gallo blanco, cf. Ditt. *Syll.* III 1173, 15 ss.

⁴⁶ Cf. Plin. *N. H.* XXVIII 4, 7.

⁴⁷ Tac. *Hist.* IV 8, 10. Suet. *Vesp.* 7, Dio Cass. IV 92. Cf. O. Weinreich, 1909. 66, 2.

⁴⁸ Un ciego, al tocar a Adriano que estaba con fiebre, vuelve a ver al tiempo que la fiebre le desaparece a éste (Script. Hist. Aug., *Vita Hadr.* 25, 2-4). Una mujer que perdió la vista por haber desobedecido un oráculo somnial, la recupera tras haber besado la rodilla del mismo emperador y lavarse los ojos con el agua del templo (Script. Hist. Aug., *Vita Hadr.* 25, 2-4). El agua, aun en las más pintorescas terapéuticas, desempeña un papel fundamental en la curación de la ceguera. Marcelo (*Med.* 8, 31) recomienda como remedio de dicha dolencia ungirse tres veces los ojos con el agua empleada para lavarse los pies; cf. B. Kötting, 1972, col. 725. La razón es simple: «El aspecto que presentaban los ojos de los afectados por tracoma o conjuntivitis evocaba poderosamente la idea de que sólo una eficaz 'limpieza' podía restituirles la normalidad, y de ahí que por extensión se imaginase que el agua tenía la virtud de devolver la vista a quien la había perdido, o de conferírsela a quien nunca la tuvo» (L. Gil, 1969, p. 141).

⁴⁹ En sábado sólo era lícito ungirse con los líquidos habituales (v. gr. aceite). Emplear otros, p. e. una mezcla de vino y aceite, estaba prohibido, porque se estimaba que se hacía con fines terapéuticos y en ese día estaba prohibido curar. El escándalo, pues, tenía su justificación; cf. Str.-Bill. II, 530.

⁵⁰ *De superst.* 166 A.

⁵¹ *Hieroi logoi*, 411, 74 K.

⁵² Ditt. *Syll.* III 1170, p. 328. r. 12.

la βῶλος Λημνία o barro de Lemnos, tomado del lugar donde Hefesto cayó cuando fue precipitado desde el Olimpo por Zeus, con cuya aplicación se curó la herida de Filoctetes⁵³, la πήλωσις reaparece como remedio de una inflamación en el milagro 60 de Ciro y Juan⁵⁴.

En otros lugares, la sordera (Mt 9, 32-34) y la ceguera unida a la mudez (Mt 12, 22-30, Mc 3, 22-27) se estiman también efecto de la posesión demoníaca. El procedimiento seguido en la curación milagrosa no se especifica, pero evidentemente se trata de la terapia expulsatoria propia de estos casos que, como el propio Cristo advierte a los fariseos, no puede tratarse de una ἐκβολὴ ἐν Βεελζεβούλ 'expulsión en/por medio de Beelzebul'.

§ 15. Una curación que ofrece ciertas similitudes con las anteriores es la del κωφὸς καὶ μογιᾶλος ('sordomudo') de la Decápolis (Mc 7, 31-37), presentado a Jesús para que le imponga la mano. Jesús se lo lleva aparte, le mete los dedos (evidentemente los índices izquierdo y derecho) en los oídos, coge su lengua y escupe en ella. Mira hacia el cielo y exclama: Ἐφφαθά, ὃ ἐστίν Διανοίχθητι («Ephphathá, que es 'ábrete'»): «Y al punto, se abrieron sus oídos, y se desató la atadura de su lengua, y habló correctamente» (7, 35). En este caso en la expresión ἐλύθη ὁ δεσμός τῆς γλώσσης αὐτοῦ «se desató la atadura de su lengua» no parece aludir a un γλωσσόδεμα⁵⁵ o trabazón mágica de dicho órgano. La lengua del mudo lógicamente no articulaba bien los sonidos y el defecto podía interpretarse como una afección de frenillo. La sordera se concibe paralelamente a la ceguera como un 'cierre' sensorial. En este pasaje hay una terapéutica mixta, en la que la palabra imperativa, se combina con la transmisión de δύναμις por contacto y las virtudes desligantes de la saliva que, a lo que se ve, no sólo abría los ojos cerrados por la conjuntivitis, sino la lengua trabada. Escupir en las partes enfermas era un uso frecuente en los ensalmos curativos hebreos. Estaba, sin embargo, prohibido hacerlo si se recitaban versículos de la Biblia: p. e. Ex 15, 26 : πᾶσαν νόσον, ἣν ἐπήγαγον τοῖς Αἰγυπτίοις, οὐκ ἐπάξω ἐπὶ σε· ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ ἰώμενός σε «toda enfermedad que llevé a los egipcios, no la llevaré sobre ti, pues soy el Señor que te cura».

§ 16. Dos son las curaciones de leprosos que aparecen en los Evangelios, una relatada por Mateo (8, 1-4), Marcos (1, 40-45) y Lucas (5, 12-16) con las mismas palabras y otra que sólo se encuentra en Lucas (17, 11-

⁵³ Cf. L. Gil, 1969, pp. 101s, 371.

⁵⁴ Cf. N. Fernández Marcos, 1975, p. 377.

⁵⁵ Cf. A. Eitrem, 1954, col. 382.

19). En ambas es la palabra imperativa de Jesús⁵⁶, el vehículo de la curación, aunque hay particulares en uno y otro caso que merecen un pequeño comentario. El primero tiene lugar en Galilea una vez terminado el sermón de la montaña. Un leproso acercándose a Jesús, cae de rodillas y le dice: Κύριε, ἐὰν θέλῃς δύνασαι με καθαρίσαι «Señor, si quieres, puedes limpiarme»⁵⁷. Jesús extiende su brazo, le toca⁵⁸ y replica: θέλω, καθαρίσθητι «quiero, queda limpio» (Mt, Mc, Lc) y al punto Mt ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα «se le limpió la lepra», Mc ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη «se fue de él la lepra y quedó limpio», Lc. ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ «se fue de él la lepra». Concebir la lepra como una adherencia de suciedad que mancha el cuerpo, es algo que se entiende perfectamente dadas las características de las dos modalidades en que se presenta esta dolencia, la *tuberosa* que afecta especialmente al rostro (*facies leonina*, *leontiasis*) y a las extremidades inferiores (*elephantiasis*) y la *maculo-anaesthetica* que puede producir la pérdida de los dedos de pies y manos (*lepra mutilans*). Mucho más comprensible es si se tiene en cuenta que tanto los hebreos como los griegos bajo el nombre genérico de 'lepra' entendían todo tipo de enfermedades cutáneas de aspecto desagradable. En el *Corpus Hippocraticum* el término λέπρα corresponde a lo que modernamente se llama 'psoriasis' y hay que llegar a la medicina de la época helenística para encontrar tratados que describan la enfermedad que hoy se entiende por ese nombre. Es, pues, la concepción popular de la lepra como suciedad lo que determina su impureza ritual y no la impureza ritual de la dolencia la causa de que se denomine 'limpieza' o 'purificación' a su curación, según estima Ulrich B. Müller⁵⁹.

⁵⁶ Los griegos conocen, como enseñó hace años P. Laín en su ya clásico estudio *La curación por la palabra*, tres modalidades de empleo de la palabra con fines terapéuticos: una profana, la conversación persuasiva o el decir placentero y la palabra mágica en sus dos modalidades históricas, la ἐπωδή (lat. *incantamentum*) y el ἐξορκισμός (*exorcismus*). La palabra imperativa como tal no está atestiguada en los textos paganos; a su vez, la palabra mágica no aparece en el NT.

⁵⁷ La lepra era una enfermedad que sólo Dios podía curar, ya que era él quien la imponía como castigo de algún pecado, p. e. la calumnia, la soberbia, o el comercio sexual con una menstruante; cf. Str.-Bill. I 474.

⁵⁸ El que tocaba a un leproso se hacía impuro; cf. Str.-Bill. I 474.

⁵⁹ 1990, p. 685 : «Die Heiligungsgeschichten Mk 1, 40-45; Lk 17, 11-19 gehen wie Lev 13 f davon aus daß "Aussatz" rituell unrein macht. Dementsprechend wird Heilung als Reinigung bezeichnet (Mk 1, 40 ff. Lk 17, 14; vgl. II Reg 5, 10 ff.)».

§ 17. En los LXX el hebreo *šara'at* se traduce por λέπρα, que incluye dolencias, según se desprende de la lectura de *Levítico* 13, como la tiña. El propio Galeno, *Introd.* 13 (XIV 757 K.) distingue entre ἐλκφαϊτίαισις, λειοντίαισις, λέπρα (= ὀφίασις, enfermedad que hace caer el pelo), ἀλωπεκία y λωβή (*mutilatio*)⁶⁰. Que tanto el leproso como Jesús empleen el verbo 'limpiar' en referencia a la curación de la lepra se explica no sólo por la especial manera de concebir la enfermedad como adherencia de suciedad, sino también por razones de pureza ritual. El leproso era declarado impuro por el sacerdote, tras un examen al aire libre en horas sin mucha luz ni mucha oscuridad, una vez aparecidos los primeros síntomas del morbo. Mientras éste durase, el paciente tenía que vivir separado de la comunidad: Lev 13, 46: πάσας τὰς ἡμέρας, ὅσας ἂν ᾗ ἐπ' αὐτοῦ ἡ ἀφή, ἀκάθαρτος ὢν ἀκάθαρτος ἔσται· κεχωρισμένος καθήσεται, ἔξω τῆς παρεμβολῆς ἔσται αὐτοῦ ἡ διατριβή «todos los días, cuantos sobre él esté la lepra, siendo impuro, impuro será, se asentará separado, fuera del campamento estará su residencia». No sólo impurifica su contacto, sino su mera presencia en el interior de una casa, o en un encuentro casual, p. e. debajo de un árbol. De ahí las rigurosas leyes de segregación, aludidas por Flavio Josefo en las *Antiqu. Jud.* III 11, 3 y en el *Contra Apion* 1, 31 (τοῖς γὰρ λεπρῶσιν ἀπείρηκε μήτε μένειν ἐν πόλει μήτ' ἐν κώμῃ κατοικεῖν, ἀλλὰ μόνους περιπατεῖν κατεσχισμένους τὰ ἱμάτια, καὶ τὸν ἀψάμενον αὐτῶν ἢ ὁμώροφοι γενόμενον οὐ καθαρὸν ἡγείται «a los leprosos les prohibió permanecer en la ciudad y residir en aldea obligándoles a deambular solos, con las vestiduras desgarradas, y se estima impuro tanto a quien les toca, como a quien comparte con ellos el mismo techo»). La residencia en Jerusalén al igual que a los afectados de gonorrea les estaba prohibida (γονορροίους μὲν δὴ καὶ λεπροῖς ἡ πόλις ὅλη διείργετο «la ciudad entera les estaba vedada a los enfermos de gonorrea y a los leprosos», Joseph. *Bell. Jud.* V 5, 6). Fuera de Jerusalén, al menos en los arrabales de las ciudades, podían fijar su residencia, según parecen indicar Mt 26, 6-7 y Mc 14, 3 que sitúan en Betania, en casa de Simón el leproso, la unción de Jesús por una mujer identificada por Jn 12, 1-8 con María, la hermana de Lázaro, en tanto que Lc 7, 36-50 hace de ella una pecadora y encuadra la escena en casa de un fariseo llamado Simón. Jesús, al entrar en la morada de un leproso se hacía impuro según la ley mosaica, y con mayor razón todavía al coger con su mano el brazo de una víctima de tan espantosa enfermedad. Su gesto,

⁶⁰ Cf. F. W. Bayer, 1950, col. 1025.

empero, no debe interpretarse como un desafío a las creencias de sus contemporáneos (impide estimarlo así la orden que da al curado de ir a cumplir los ritos purificatorios prescritos por la tradición religiosa), ni tampoco como una mera curación por contacto. El tocar el cuerpo del leproso y el compartir con él el mismo techo es un acto visible de caridad, una demostración del amor con que se debe tratar al prójimo enfermo⁶¹.

§ 18. El pasaje de Lc 17, 11-19, por su parte, nos presenta una curación colectiva a distancia, espacial y temporal, por medio de la palabra en la proximidad de una aldea situada en los confines de Samaria y Galilea. Diez leprosos salen al encuentro de Jesús, se detienen guardando las distancias (ἔστησαν πόρρωθεν «se detuvieron a lo lejos»), de tal manera que les es preciso alzar la voz para ser oídos (ἤραν φωνήν «alzaron la voz»). No piden ser curados, sino compasión, dirigiéndose a Cristo con un poco frecuente ἐπιστάτα (algo así, valga la irreverencia, como 'jefe'). Éste se limita a ordenarles ir a presentarse a los sacerdotes y en el camino quedan limpios de su mal, pero sólo uno de ellos —un ἀλλογενής 'individuo de otro linaje', un samaritano— vuelve a expresar, postrado ante Cristo, su agradecimiento. Jesús le ordena levantarse y le despide con un «tu fe te ha salvado», que debe referirse, una vez operada ya la curación milagrosa, o a una imposibilidad de recidiva o a una remisión de los pecados que, a los ojos del vulgo, fueron la causa de la enfermedad. Si el pensamiento rabínico⁶² explicó la lepra como un desarreglo en la mezcla de los humores del cuerpo con predominio de la sangre sobre el agua, atribuyó también su origen al castigo de pecados como la calumnia, la soberbia o la cohabitación con una menstruante.

§ 19. El mayor número de curaciones milagrosas del NT corresponde a las de los 'endemoniados' (δαιμονιζόμενοι) y 'lunáticos' (σεληνιαζόμενοι): Mt 4, 24 (cf. Mc 3, 11, Lc 6, 18); Mt 8, 16 (cf. Mc 1, 32, Lc 4, 41); Lc 8, 1-2, términos que, si en ciertos casos se aplican a enfermedades mentales o a la epilepsia, en otros abarcan tipos muy diferentes de afecciones, como en parte ya se ha visto. Los demonios, aunque tienen naturaleza espiritual, comparten ciertos elementos corpóreos y por ello bajo formas cambiantes pueden hacerse visibles. Su número es inmenso (el rabino Johanan, s. III d. C., afirmaba que había 300 clases de ellos)⁶³. Residen en la tierra y en el

⁶¹ Sobre lo puro y lo impuro en el AT y en el judaísmo, cf. R. Meyer, 1938, 421-427, y para las mismas nociones en el NT, F. Hauck, 1938₁, 416-421 y 1938₂, 427-434.

⁶² Vide Str.-Bill. IV. 2, 744 y 747 f.

⁶³ Vide Str.-Bill. IV. 1, 509.

aire, pero tienen cierta predilección por los lugares desérticos e impuros, por las aguas, árboles y arbustos⁶⁴. Su momento preferido de actuación es la noche, y como espíritus malignos pertenecen al reino de Satán. Su poder sobre los hombres lo adquirieron al incurrir éstos en la idolatría, y lo perderán definitivamente a la llegada del Mesías⁶⁵. Como servidores del Maligno, los demonios o espíritus causan las enfermedades y así los rabinos hablan p. e. del espíritu de la dolencia de almorranas, del espíritu de la impureza (en el Testamento de los Doce Patriarcas se asigna un πνεῦμα a cada uno de los pecados capitales), del espíritu de la sordera etc⁶⁶.

§ 20. La protección contra los demonios la deparan Dios y sus santos ángeles, pero también la palabra de Dios y el cumplimiento de sus mandatos⁶⁷. No obstante, según los casos, también son eficaces los amuletos, los conjuros y la observancia de ciertas medidas de precaución, como el no acercarse a los cementerios, no penetrar en ruinas, no dormir solo en casa y el lavarse cuidadosamente las manos al levantarse. Hay hombres que adquirieron la técnica de dominar los demonios como el sabio Salomón, cuyo nombre aparece en infinidad de fórmulas mágicas y conjuros. Pero tampoco personajes contemporáneos de los primeros cristianos, como el Sirio de Palestina mencionado por Luciano (*Philops.* 16) y el célebre Apolonio de Tiana⁶⁸ se le quedaban a la zaga. Flavio Josefo (*Antiqu. Iud.*, VIII 2, 3) refiere el caso de un tal Eleazarus que liberó en presencia de Vespasiano y de sus tribunos militares a posesos por los demonios. Para expulsarlos de sus cuerpos les

⁶⁴ *Ibid.* IV. 1, 51

⁶⁵ *Ibid.* IV. 1, 521. De ahí el énfasis que ponen los evangelistas en el ἀναγνωρισμός de Cristo antes de la ἐκβολή (cf. □ 23).

⁶⁶ Es poco convincente G. Theißen, 1974, p. 253, citado por U. B. Müller, 1990, p. 684, al atribuir la propagación en Palestina de la creencia en el demonismo a la dominación extranjera y a la presión socio-cultural que conllevaba. Le contradicen, por un lado, el que esté atestiguada en la Grecia prehelenística (cf. J. ter Vrugt-Lentz, 1976, cols. 598-616) y, por otro, su difusión en el mundo helenístico y en el imperio romano. Tan arraigada estaba en el subconsciente colectivo, que la filosofía helenística e imperial se esforzó por encontrarle una justificación racional (cf. C. Zintzen, 1976, cols. 640-668). Por lo que respecta a Israel, dicha creencia (cf. J. Maier, 1976, cols. 579-585) le viene de antiguo, con influjos de los pueblos colindantes, especialmente de Persia: «Die altjüdische Dämonologie ist stark von ausländischen Ideen, besonders vom Parsismus her beeinflusst worden» (Str.-Bill. IV. 1, 522). Para el demonismo en el NT, cf. E. Schweizer, 1976, col. 688-700.

⁶⁷ *Vide* Str.-Bill. IV. 1, 527-535.

⁶⁸ Cf. Philostr. *Vit. Apoll.* III 38, IV 20.

ponía debajo de las fosas nasales un anillo que contenía una raíz prescrita por Salomón. Sacaba así fuera del cuerpo del paciente al demonio y le conjuraba a no penetrar en su víctima de nuevo. Y para convencer a la concurrencia de que los demonios salían efectivamente de los cuerpos traía una copa llena de agua o una jofaina y ordenaba al demonio tirarse a ella, lo que tiene cierto parecido con Mc 5, 13 (*cf.* § 22).

§ 21. En el NT aparecen junto a los ‘espíritus malignos’ (πνεύματα πονηρά Lc 8, 2), ‘los espíritus de las enfermedades’ (πνεύματα ἀσθενειῶν Lc 8, 2), un ‘espíritu impuro’ (πνεῦμα ἀκάθαρτον Mc 1, 23) llamado por Lucas ‘espíritu de demonio impuro’ (πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου 4, 33) y un ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα (Mc 9, 25). A ellos, como se deduce de la terminología empleada, habría que añadir la ‘fiebre’ (*cf.* Mt 8, 15, Mc 1, 31, Lc 4, 31). Dentro de los casos de ‘posesión’ demoníaca el que mejor se puede identificar con las categorías de la medicina actual es el del joven lunático (Mt 17, 14-21)⁶⁹ o ‘endemoniado’ (Mc 9, 14-29, Lc 9, 37-43) que lleva su padre a Jesús, visto que sus discípulos habían sido incapaces de curarle. Sus caídas repentinas, a la lumbre, al agua (Lucas, Marcos), los espumarajos, el rechinar de dientes, las convulsiones, los retorcimientos en el suelo (Marcos, Lucas), permiten suponer que los ataques del ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα son crisis epilépticas. De diagnóstico también relativamente fácil es la dolencia de los dos gadarenos (Mt 8, 28-34) o del geraseno de Marcos (5, 1-20) y Lucas (8, 26-39). La discrepancia en el número de los posesos les induce a postular una posesión múltiple también en el caso de María Magdalena (ἀφ’ ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει «de la que habían salido siete demonios» Lc 8, 2) a Marcos y a Lucas y dar el nombre de Legión a los muy numerosos espíritus instalados en el cuerpo del enfermo, tantos como para poder penetrar en la piara de dos mil cerdos (Mc 5, 13) que pacía por los alrededores. Se trata de un loco (o de dos), como lo indica el hecho de que durmiese entre las tumbas, ya que, como el propio Rabí Huna reconocía, el pernóctar en ellas, así como el desgarrarse los vestidos y golpearse, era un signo claro de

⁶⁹ Orígenes en su comentario a este pasaje (*Mt comm.* 13, 6 [3, 220 Lomm.]) rechaza cualquier explicación ‘científica’ a las dolencias semejantes a la del muchacho y proclama su convicción de que las originan ‘espíritus sordos y mudos’ como enseña el Evangelio. Sobre las repercusiones posteriores de este enjuiciamiento, *cf.* J. H. Waszink, 1962, cols. 830-31.

la locura infundida por el demonio de la impureza que moraba en las sepulturas⁷⁰.

§ 22. Este milagro merece un pequeño comentario por sus características especiales. Choca en primer lugar que pudiera haber una piara de cerdos tan numerosa en un entorno neotestamentario, pero esta dificultad desaparece, si el episodio se sitúa con Mateo en la Decápolis, al Sureste del lago Tiberíades, en el territorio de Gádara, localidad perteneciente al número de las ciudades helenísticas de mayoría no judía, según Flavio Josefo (*Antiqu. Jud.* XVII 11, 4, *Bell. Jud.* II 6, 3). Choca también en este milagro la conversación que sostienen los espíritus impuros con Jesús, cuando tenía por norma, como dicen Marcos (1, 34) y Lucas (4, 41), no dejarles hablar porque sabían que era Cristo. La pregunta que le hacen en Mt 8, 29: ἤλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς «¿viniste aquí antes de tiempo para atormentarnos?» se debe a que el poder de los demonios desaparecerá con la llegada del Mesías. Por último, el que los demonios pidieran, en caso de ser expulsados de su(s) víctima(s), ser transferidos a los cerdos (Mt 8, 31 εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀποστείλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοιρῶν) se explica por el principio de ὅμοιος ὁμοίῳ 'lo semejante con lo semejante', por la homeopática atracción hacia lo impuro de los espíritus impuros. El que los cerdos con sus nuevos inquilinos dentro se arrojaron al agua se debe también a la predilección de los ἀκάθαρτα πνεύματα por los lugares acuáticos (cf. § 20).

§ 23. La expulsión de los demonios se opera siempre con la palabra imperativa, tal como dice Mateo 8, 16: καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ «y expulsó a los demonios con la palabra». A veces se emplea el verbo ἐπιτιμαῖν 'increpar, conminar' para describir la orden conminatoria de una manera genérica: Mt 17, 18 καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον «y le conminó Jesús y salió de él el demonio» (cf. Mt 1, 25, Mc 9, 25, Lc 9, 42), en sentido parecido, cf. Lc 4, 41. La ceremonia de la ἐκβολή 'expulsión' consta de tres momentos: el ἀναγνωρισμός 'reconocimiento', la ἐπιταγή 'orden' y el ἔξοδος 'salida'. Los demonios, al acercarse Jesús, le reconocen y proclaman a voces su identidad y la incompatibilidad entre su divina esencia y la suya: Σὺ εἶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ «tú eres el Hijo de Dios» (Mc 3, 11, Lc 4, 41); οἶδά σε τίς εἶ, ὁ Ἅγιος τοῦ Θεοῦ «Sé quién eres: el Santo de Dios» (Mc 1, 24, Lc.4, 31); Τί ἡμῖν καὶ

⁷⁰ Cf. Str.-Bill. IV, 516 e.

σοί, Ἰῆ τοῦ Θεοῦ; «¿Qué tienes tú que ver con nosotros, Hijo de Dios?» (Mt 8, 28, Lc 4, 34, Ἰῆ τοῦ Θεοῦ τοῦ Ὑψίστου «Hijo de Dios el Altísimo» Mc 5, 7)⁷¹. Una vez sentadas las respectivas posiciones, Jesús ordena al demonio (o los demonios) salir del cuerpo de su víctima, escuetamente como en el episodio de los endemoniados de Gádara (Ἰπάγετε «íos», Mt 8, 31), con una conminación simultánea a callarse (Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ «cierra el pico y sal de él», Mc 1, 25, Lc 4, 35), o con la mención en vocativo del género demoníaco causante de la posesión, como en el caso del muchacho endemoniado que tenía el πνεῦμα ἄλαλον de Mc 9, 25: ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ Τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν «conminó al espíritu impuro diciéndole: ‘espíritu mudo y sordo, yo te lo ordeno, sal de él y no vuelvas a entrar en él’». La dolencia del joven, como ya se ha dicho (§ 21), era la epilepsia, lo que nos hace suponer que la del κωφὸς δαιμονιζόμενος de Mt 9, 32-34 era la misma y el procedimiento de su curación igual. Sólo en una ocasión Jesús pregunta el nombre del demonio, como si este requisito fuera necesario para dominarlo (Τί τὸ ὄνομά σου; καὶ λέγει αὐτῷ Λεγιὼν ὄνομά μου, ὅτι πολλοὶ ἐσμεν «¿Cuál es tu nombre? Y le dice: ‘mi nombre es Legión, porque somos muchos’» Mc. 5, 9). A veces la orden es implícita, con una *actio in distans* simultánea, como en el caso de la hija endemoniada de la mujer cananea (Mt 15, 21-28) o sirofenicia (Mc 7, 24-30), que le pide humildemente a Cristo que dispense a su hija un tantico de su favor como las migajas que se deja comer a los perros cuando caen de la mesa al suelo. Jesús le respondió: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις, γενηθήτω ὡς θέλεις «¡Oh! mujer, grande es tu fe. Hágase como quieras» (Mt 15, 28). Y en la versión de Marcos (7, 29): Διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπάγε, ἔξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον «Por esa razón vete. Salió de tu hija el demonio». Un caso parecido de *actio in distans*, aunque no se especifica si la enfermedad estaba producida por la posesión demoníaca, es la curación del hijo del βασιλικός ‘funcionario real’, que estaba en Cafarnaúm, desde Canaán adonde fue a ver a Cristo el padre del muchacho (Jn 4, 46-54) y la del siervo paralítico del centurión (Mt 8, 5-13)⁷². Se ha

⁷¹ De manera parecida el demonio instalado en un joven de vida licenciosa, al ver a Apolonio de Tiana comenzó a dar alaridos de dolor y rabia, como los de los estigmatizados a fuego o sometidos a tormento y juró que soltaría al muchacho y que no caería sobre ningún hombre (Philostr. *Vit. Apoll.* IV 20).

⁷² Los *iamata* de Epidauro mencionan también una curación a distancia de Asclepio, cf. n.º 21: ἀγχωρήσασα εἰς Λακεδαίμονα καταλαμβάνει τὴν θυγατέρα ὑγιαίν-

de notar en estos casos que los beneficiarios de la curación son ἀλλογενεῖς como el leproso de Lc 17, 11-19 (§ 18).

§ 24. La salida del demonio siempre se produce precipitadamente, con estrépito y grandes voces⁷³. La víctima cae al suelo entre convulsiones o queda como muerta: cf. Mc 1, 26 (Lc. 4, 35), Mt 8, 32 (Mc 5, 13, Lc 8, 33), Mt 9, 26. En Lucas 4, 41 parece que el reconocimiento de Jesús se efectúa en el momento de la salida y no en la fase inicial de la ceremonia (ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν, κράζοντα καὶ λέγοντα ὅτι Σὺ εἶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ «salían también demonios de muchos, chillando y diciendo: ‘Tú eres el Hijo de Dios’»). Como condición para el éxito de la ἐκβολή parece requerirse en ciertos casos difíciles la oración y el ayuno en el expulsador. Así ocurre con la curación del muchacho endemoniado en Mc 9, 14-29. Los discípulos de Jesús a quienes había acudido el padre del joven en primer lugar habían sido incapaces de liberarle del demonio, a pesar de tener concedida por Cristo ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ «potestad de expulsar los espíritus impuros» (cf. Mt 10, 1, Mc 6, 7, Lc 9, 1). Y al preguntarle en privado éstos la razón de su impotencia en aquel caso, les respondió el Maestro: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ «este género no puede salir con nada, salvo con la oración y el ayuno» (Mc 9, 29).

§ 25. El motivo del fracaso de los apóstoles en última instancia reside en la diferencia de rango existente entre la ἐξουσία delegada y la que se tiene por derecho propio como emanación de la δύναμις divina. Los escribas, asombrados de los poderes de Jesús, trataban de atribuirles un origen demoníaco: ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει, καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια «decían que tenía Beelzebul y que expulsaba los demonios con el jefe de los demonios» (Mc 3, 22). Fue entonces cuando Jesús les convocó y tras explicarles que Satanás no podía alzarse contra sí mismo, les reveló su secreto con aquellas terribles palabras: todos los peca-

νοῦσαν. Con parecidas palabras se refiere en Mt 7, 30 cómo encuentra la sirofenicia al regreso a casa a su hija en la cama y τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός y en Lc 7, 30 cómo ὑποστρέψαντες εἰς οἶκον εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα. También Apolonio de Tiana exorciza a distancia mediante una carta que entrega a la madre de un adolescente poseso de un demonio εἶρων καὶ ψεύστης. Del contenido sólo se dice que estaba escrita ξὺν ἀπειλῇ καὶ ἐκπλήξει (Philostr. *Vita Apoll.* III 38)

⁷³ En Philostr. *Vita Apoll.* IV 20 el demonio expulsado derriba una estatua como señal de su salida.

dos y todas las blasfemias les serán perdonados a los hombres, pero «aquel que blasfemare contra el Espíritu Santo, no tiene remisión en la eternidad, sino que será reo de un pecado eterno». Y ello ὅτι ἔλεγον Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει «porque decían: ‘tiene un espíritu impuro’» (Mc 9, 29-30). La razón, pues, del poder de Cristo sobre los espíritus impuros estribaba en que operaba sobre ellos no ya ἐν δακτύλῳ Θεοῦ, como el propio Jesús metafóricamente dice en un pasaje paralelo (Lc 11, 19), sino ἐν Πνεύματι Θεοῦ según con mayor precisión afirma en Mt 12, 28⁷⁴.

§ 26. Desde el punto de vista de las concepciones populares, la fiebre presenta un problema, ya que hay discrepancia en el procedimiento de su curación. La suegra de Pedro yace en la cama con calentura, Jesús le toma la mano (ἥψατο τῆς χειρός «le tocó la mano» Mt 8, 15, κρατήσας τῆς χειρός «habiéndole cogido la mano» Mc 1, 30) y al punto la fiebre desaparece. En cambio, Lc 4, 39 dice ἐπέτιμήσεν τῷ πυρετῷ καὶ ἀφῆκεν αὐτήν

⁷⁴ Las curaciones de los endemoniados en los Evangelios, fundamento del exorcismo de los primeros cristianos, tienen innegables similitudes con las prácticas mágicas expulsatorias dadas a conocer por los papiros mágicos, aunque ofrecen algunas notorias diferencias. En el exorcismo mágico es necesario conocer el nombre del demonio poseedor para poder dominarlo (ὑποτάσσειν, νικᾶν). Jesús, salvo en Mc 5, 9, no pregunta jamás por él. Antes bien, son los demonios los que le reconocen y proclaman a voces su superioridad. Para liberar al κατεχόμενος los magos tratan primero de amedrentar al espíritu maligno que lo habita con palabras misteriosas de sentido ininteligible (ὀνόματα βάρβαρα, ἄσημα, θεσπέσια, ῥήσεις βαρβαρικά), con ensalmos o encantos (ἐπωδαί, *incantamenta*), versos de poetas, adagios de hombres sabios, relatos místicos (ἱεροὶ λόγοι, *historiolae*). Recurren al insulto y la amenaza e invocan en su auxilio a fuerzas poderosas con los epítetos adecuados al caso. La πράξις mágica requiere el empleo de una determinada materia (un anillo, una varita, una planta, un mineral) y una gestualidad ritual (soplar, chasquear la lengua, escupir), para que la orden de ἐξελθε, φεῦγε surta su efecto. Jesús no necesita recurrir a estos medios supletorios. El verbo ἐπιτιμᾶν que reaparece varias veces en los Evangelios, no significa en principio ‘insultar’, ni ‘amenazar’, sino ‘reprender’. La única substancia que emplea en sus curaciones es su saliva y el barro. Su terapia expulsatoria es propiamente una ἐκβολή (‘expulsión’) y no un desvío o un alejamiento temporal (ἀποπομπή) de algo que no se puede del todo dominar. Jesús cura en virtud de la fuerza (δύναμις) y del espíritu que hay en él (πνεῦμα), como la que se atribuía a los héroes y a algunos θεῖοι ἄνδρες dotados de una ἀρετή o de una γνώσις especial. Los magos completan a veces la ἀποπομπή con una ἐπιπομπή o transferencia del espíritu expulsado a un animal u objeto (cf. Philostr. *Vit. Apoll.* IV 10, Joseph. *Ant. Jud.* VIII 2, 5). En las curaciones de Jesús la ἐπιπομπή sólo aparece en Mc 5, 11-14. Sobre toda esta cuestión cf. K. Thraede, 1969, especialmente en cols. 48-67.

«conminó a la fiebre y ésta la soltó». La coincidencia en el empleo del verbo ἐπιτιμᾶν que denotaba la ἐπιταγή en la ἐκβολή de la posesión demoníaca hace pensar en una concepción demonista de la fiebre. Textos talmúdicos parecen apoyar esta interpretación. El rabí Jehuda aseguraba que la palabra es mala para los ojos y buena, en cambio, para la fiebre y el rabí Acha ben Ashi recomienda decir para ahuyentarla lo que le dijo Dios a Moisés cuando vio arder la zarza (Ex 3, 5: μὴ ἐγγίσῃς ὧδε «no te acerques aquí»⁷⁵). El hecho de que para la desaparición de la fiebre se emplee el verbo ἀφιέναι ‘soltar’, ‘dejar’, no sólo en el caso de la suegra de Pedro (Mt 8, 15, cf. Lc. 4, 39), sino en la curación a distancia del hijo del funcionario real, desde Canaán donde se hallaba Cristo a Cafarnaúm donde se hallaba aquél (Jn 4, 52), parecen presuponer un estado de posesión demoníaca⁷⁶. La fiebre aparece asociada a un proceso de disentería en el caso de Publio, un prócer de Malta, a quien sanó San Pablo con la oración y la imposición de manos, lo que hizo que acudieran en masa a verle todos los enfermos de la isla en busca de curación (Act 28, 8-9).

§ 27. Hay en los Evangelios cuatro curaciones de tullidos, total o parcialmente, con los que tiene gran parecido la ἔγερσις (‘levantamiento’ que no debe confundirse con la ἀνάστασις ‘resurrección’) de la hija de Jairo, aparentemente muerta. En todas ellas el procedimiento terapéutico empleado es la palabra imperativa. Como el grado de su complejidad es variable, comenzaremos por la más sencilla, la curación a distancia del siervo paralítico del centurión (Mt 8, 6), agonizante (Lc 7, 2). Jesús, admirado de la fe del militar, la comenta en voz alta y le dice: Ὑπάγε, ὡς ἐπίστευσας γενήθητω σοι «Vete, hágasete conforme lo creíste» (Mt 8, 13). En Lucas (7, 9-10) la orden es implícita: basta el comentario admirativo de Cristo para que el siervo quede sano. La curación del individuo de la ‘mano seca’ tiene en común con la de la mujer inclinada y la del hidrópico el hecho de plantear el problema de si es lícito o no curar en sábadó. La coincidencia entre Mt 12, 13, Mc 3, 5 y Lc 6, 10 es total. Jesús dijo Ἐκτεινον τὴν χεῖρά σου «Extiende tu mano» y la mano volvió a su estado normal. El caso del paralítico de Nazaret suscita tangencialmente la cuestión —que no vamos a debatir— de la relación entre la curación y el perdón de los pecados y, por ende, entre pecado y enfermedad. Jesús le dice al paralítico que le traen en unas angarillas: «Ánimo, hijo, se te han perdonado los pecados» y pregunta a los escribas que habían

⁷⁵ Str.-Bill. I, 480.

⁷⁶ Así se sigue todavía considerando en Palestina, cf. H. J. Horn, 1961, col. 892.

oído sus palabras si era más fácil pronunciar esa frase o la de «Levántate y anda». Y en demostración de que tenía potestad para lo primero le dice al paralítico: «Levántate, coge tu camilla y vete a casa» (Mt 9, 1-8, Mc 2, 1-12, Lc 5, 17-26).

§ 28. En el relato del paralítico de la piscina probática (Jn 5, 1-24) el milagro de Cristo se enmarca en el contexto de las creencias populares judías. Según se creía, de cuando en cuando el ángel del Señor descendía sobre el agua mansa de aquella alberca donde se solía lavar las ovejas del sacrificio y la agitaba. El primer enfermo que se introdujera en ella quedaba curado de su dolencia. El agua es un elemento purificador, mientras no se ha contagiado de los miasmas de la enfermedad, y por eso se entiende que sólo el primer enfermo que en la piscina se sumergiera pudiera quedar limpio de su mal. La virtud del agua se refuerza con la δύναμις de un ser de naturaleza espiritual enviado a veces por Dios, al que se le puede llamar ἄγγελος 'enviado, mensajero' o πνεῦμα 'espíritu', de la misma manera que en los Pseudoepígrafos se mencionan el 'espíritu del mar' o los 'espíritus de las aguas'⁷⁷. Entre la muchedumbre de ciegos, cojos, 'secos' y enfermos de toda índole, que aguardaban en unos pórticos vecinos el momento de zambullirse, había un paralítico que durante treinta y ocho años había esperado en vano que alguien le introdujera en el agua. Jesús le dijo: «Levántate, coge tu cama y anda». El milagro, al igual que otros, se había operado en sábado y como entre los 39 trabajos prohibidos en ese día figuraba el transportar o cambiar algo de lugar (Sabb.7, 2), los judíos se lo hicieron notar al curado cuando le vieron con su camilla a cuestas⁷⁸. Y el caso provocó un nuevo choque de Jesús con las autoridades religiosas.

§ 29. La ἔγερσις de la hija del archisinagogo Jairo se opera mediante la palabra imperativa y el contacto según Mc 5, 41 (καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ Ταλιθα κούμ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε «cogiendo la mano de la muchacha le dice *Talitha kum*, que traducido es 'muchacha, te estoy hablando, levántate'») ⁷⁹ y

⁷⁷ Cf. Str.-Bill. II, 452.

⁷⁸ Vide Str.-Bill. II, 454-461.

⁷⁹ Innegable parecido tiene el θαῦμα operado por Apolonio de Tiana en Roma con la joven novia que llevaban a enterrar teniéndola por muerta. Con sólo tocarla y susurrarle algo que no se pudo entender logró despertarla de su muerte aparente. Y su biógrafo se pregunta si quedaba en ella una chispa de vida o si le devolvió el calor

Lc 8, 54. En cambio, Mt 9, 25 sólo menciona el contacto. Los tres evangelistas emplean la misma expresión κρατεῖν τῆς χειρός y coinciden en que la muchacha estaba en realidad dormida y no muerta. El mecanismo del acto lo explica con mayor exactitud Lucas. La palabra de Cristo desempeña aquí la función que pudiéramos llamar eisagógica o eisbólica contraria a la de la ἐκβολή, a saber la de reintroducir en el cuerpo de la muchacha su propio πνεῦμα que transitoriamente la había abandonado. Y así, tras la orden de Cristo, ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς, καὶ ἀνέστη παραχρῆμα «volvió su espíritu y al punto se levantó» (Lc 8, 55). La ἑγερσις del hijo de la viuda de Naím, éste sí, realmente muerto, sigue la misma pauta: Jesús toca el ataúd y dice: Νεανίσκος, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι «Muchacho, te estoy hablando, levántate» (Lc 7, 14).

§ 30. Por último, la única afección traumática que cura Jesús, la de la oreja cortada por uno de sus acompañantes (Pedro en Jn 18, 10) al siervo (llamado Malco según Jn 18, 10) del sumo sacerdote en el episodio de su prendimiento, se opera también por contacto. Ninguno de los evangelistas que narran el acto (Mt 26, 51-54, Mc 14, 47-49, Jn 18, 10-11) la menciona. Unicamente Lucas (22, 51) dice καὶ ἀψάμενος τοῦ ὠτίου ἰάσατο αὐτό «y habiendo tocado la oreja la curó».

§ 31. Los discípulos de Cristo, que emplean sus mismas técnicas terapéuticas (v.gr. la imposición de manos), a veces fallan en su intento (§ 24), ya que la ἐξουσία⁸⁰ ('facultad' o 'potestad') de sanar la tienen delegada de Cristo, de quien procede en última instancia la virtud curativa. Cristo es el emisor de esa δύναμις y los apóstoles sus receptores. Por ello, cuando el proceso de transmisión 'dinámica' tropieza con algún obstáculo insalvable, se interrumpe la transferencia del fluido curador (§ 24) y fracasa la curación. Se ha de notar que los discípulos de Jesús, a diferencia de éste, recurren a procedimientos terapéuticos normales como las unciones con aceite (§ 6), eficaces para combatir ciertas dolencias cutáneas como las quemaduras de sol y restañar, mezclado el aceite con vino⁸¹, heridas, como enseña la pará-

—estaba helando— y el aliento de la vida estando ya muerta (Philostr. *Vit. Apoll.* IV 45).

⁸⁰ Éste es el término que emplean Mateo y Marcos. Sólo Lucas dice que Cristo les confirió la δύναμις y la ἐξουσία (§ 6).

⁸¹ Ingerido con moderación sirve de reconstituyente y de mitigador de las dolencias estomacales según I Tim 5, 23: Μηκέτι ὕδροπότει, ἀλλὰ οἶνω ὀλίγῳ χρῶ διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας.

bola del buen samaritano de Lc 10, 34: κατέδησε τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον. En Apc 3, 18 se menciona el empleo de un colirio para recuperar la vista (κολλύριον ἐγχρίσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς)⁸².

Un caso especial representan las curaciones por contacto de Pedro y de Pablo referidas en Hechos. Al primero le sacaban a la calle en angarillas y camastros a los enfermos para que les diese su sombra, como si de su propio πνεῦμα se tratara (Act 5, 15: ὥστε εἰς τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς καὶ πθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιά ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν). De Pablo se llevaban toallas y pañuelos que hubieran estado en contacto con su cuerpo para ponerlos encima de los enfermos con lo que les desaparecían las dolencias y se les iban los espíritus malignos (Act. 19, 12: ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεισθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια καὶ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους, τὰ τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι). Como es de suponer, en el proceso de traslado de las prendas parte de la δύναμις curadora podría perderse imposibilitando así el *contactus adimens*⁸³.

§ 32. En resumen, las curaciones del NT se operan por la palabra imperativa y por contacto. La palabra puede ser una escueta orden, una orden tras la comprobación de la fe, una orden que opera a distancia, o una orden implícita. El contacto va desde el simple toque o roce, lo que se expresa con el verbo ἀπτεσθαι (Mt 8, 5, Lc 22, 51), al asimiento denotado por κρατεῖν + genitivo (Mc 5, 41), la imposición de la mano derecha (τὴν χεῖρα ἐπιθέναι Mt 9, 18) o de ambas manos (τὰς χεῖρας ἐπιθεῖναι Mc 6, 5; 8, 23 25; 16, 18; Act 9, 12 17; 28, 8). Este procedimiento terapéutico, mediante el cual —como explica Lucas— se estimaba que parte de la δύναμις de Cristo se transfería al enfermo, no está atestiguado en el AT⁸⁴, pero tiene un antece-

⁸² Cf. G. Jüttner, 1988, cols. 266-268.

⁸³ Cf. H. Wagenvoort, 1954, cols. 404-421.

⁸⁴ La imposición de manos en el AT, siempre con un carácter ritual, aparece en los siguientes circunstancias: 1. En el sacrificio de una víctima (Ex 29, 10.15; Lev 1, 4; 3, 2. 8. 13; 4, 4. 24. 29. 83; 8, 14. 22). El oferente pone su mano sobre la cabeza de la víctima para significar que transfiere sus pecados al animal o su propiedad a Dios. En este caso se emplea el verbo *samak*, que traducen los LXX como ἐπιθεῖναι (τὰς χεῖρας). 2. En el acto de la bendición (Gen 48, 13-20), verbos *šit* y *šim* en hebreo, ἐπιβάλλειν, ἐπιθεῖναι en griego. 3. En el nombramiento de un cargo (Nm 27, 15-23, Dtn 34, 9). 4. Como muestra de abominación o vergüenza. Los participantes en las

dente contemporáneo en el Génesis Apócrifo de Qumrán⁸⁵, donde Abrahám a instancias de Hircano cura al faraón de una dolencia no especificada imponiéndole las manos, y cuenta con amplios paralelos en el mundo griego y romano⁸⁶. Hay procedimientos mixtos en los que la palabra se une al contacto o se recurre a sustancias como la saliva o la tierra a las que las creencias populares atribuían virtudes curativas.

Luis GIL

Universidad Complutense

lapidaciones (Lev 24, 14) deben llevarse las manos a la cabeza (*samak*) en señal de escándalo. Lo mismo hace Tamar en II Sam 13, 29 avergonzada después de su violación; cf. A. T. Hanson, 1985 en pp. 415-416.

⁸⁵ IQGenApocr., r. 21, 28; cf. J. A. Fitzmeyer, 1969, para quien (pp. 57-59) se trata de un exorcismo, en cambio, D. Flusser, 1957, 107-108, ve aquí la confirmación de que la imposición de manos se practicaba también con fines terapéuticos fuera del círculo de Jesús. En el NT, aparte de en las curaciones, aparece en la transmisión de los dones del Espíritu Santo, en el nombramiento de magistrados y como gesto de penitencia, cf. C. Vogel, 1986, col. 485.

⁸⁶ Así lo indica la aparición del nombre de la mano o de la diestra en la onomástica mítica y en los epítetos de las divinidades. Χείρων (ἸΧίρων?) es el centauro que enseña el arte de curar a Asclepio y a Aquiles, ὑπερδξίος ('que mantiene la diestra por encima', scil. en ademán terapéutico o protector) se aplica a Zeus, Atena y a Apolo, ὑπερχείρα a Hera. Ἐπαφος alude al tacto de Zeus (χείρῃ παιωνίᾳ Aesch. Suppl. 1064-67) liberador de los dolores de Io. Ἐπάφιος es una advocación de Dioniso (Orph. hymn. 50, 7), también llamado ἰατρός y ὑγιότης (Athen. I 22 E, Plut. Quaest. conv. III 1, 3, 647 A, 648 F), y Δεξιὼν el epíteto de Sófocles asociado al culto de Ἄρμυρος. En los relatos de curaciones milagrosas de Asclepio (cf. Herod. Mim. 4, 18 ἡπίας σὺ χείρας ... τείνας), Hygicia y Sabazio (así parecen indicarlo las numerosas ofrendas votivas de manos encontradas en sus santuarios, cf. O. Weinreich, 1909, 17 s. y W. A. Joyce, 1925, p. 490 s.) figura la imposición de manos. En los *iamata* de Epidauro sólo aparece una vez (nº. 31) para curar la infertilidad. El contacto somnial con el dios se efectúa mediante el beso (nº. 41), un puntapié (nº. 31), una coza de su caballo en el miembro enfermo (nº. 38), un lametón, mordisco o picadura de sus animales sagrados, ocas, perros y serpientes (nºs. 17, 26, 43, 45). En Roma la imposición de manos tiene más bien carácter ritual; cf. J. Coppens, 1925, y C. Vogel, 1986, especialmente en p. 483. Excepcionalmente el pie, que recibe por contacto las fuerzas curativas de la tierra, tiene virtudes terapéuticas. Pirro sanaba las afecciones de bazo pisando suavemente el cuerpo del paciente (Plut. Pyrrh. 3, 45). Vespasiano curó de una patada a un enfermo en Alejandria (Tac. Hist. IV 81, Suet. Vesp. 7, 2, Dio Cass. 56, 8); cf. O. Weinreich, 1909, 70s., B. Kötting, 1972, col. 725.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SIGLAS

Ditt. Syll.	<i>Sylloge inscriptionum Graecarum a Guilelmo Dittenbergero condita et aucta. Nunc quartum edita. Volumen tertium</i> , Hildesheim, Olms 1960
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
NEB	<i>The New Encyclopaedia Britannica</i> , 15 th ed.
RLAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft</i>
RVVV	<i>Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten</i>
Str.-Bill.	H. L. Strack und P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , München, 1959 ⁵ . I. <i>Das Evangelium nach Matthäus</i> . II. <i>Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes. Apostelgeschichte</i> . III. <i>Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis</i> . IV, 1-IV, 2. <i>Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments</i> . IV, 2. V-VI. <i>Rabbinischer Index. Verzeichnis der Schriftgelehrten. Geographisches Register</i> , hrsg. von J. Jeremias in Verbindung mit K. Adolph.
TRE	<i>Theologisches Realenzyklopädie</i>
ThWbNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>

Bayer, F. W., 1950: «Aussatz», *RLAC* 1, cols. 1023-1028.

Beth, K., 1959: «Heilung, religiöse», *RGG* 3, 194-198.

Betz, O., 1985: «Heilung/Heilungen I. Neues Testament», *TRE* 24, 763-768.

Bickerman, E. J., 1983: «The calendar in Jewish history», *NEB Macropaedia* 3, 599-600.

Coppens, J., 1925: *L' Imposition de mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l' Église ancienne*, Wetteren-Paris, 1925.

- Croon, J. H., 1983: «The calendar in Jewish history», *NFB Macropaedia* 3, 599-600.
- Eitrem, A. S., 1954: «Bindezauber. A. Nichtchristlich», *RLAC* 2, cols. 380-384.
- Fascher, E., 1959: «Dynamis», *RLAC* 4, cols. 415-458.
- Fernández Marcos, N., 1975: *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, C. S. I. C.
- Gil, L., 1969: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Ed. Guadarrama.
- — —, 1971: «La medicina en el período pretécnico de la cultura griega» en P. Laín (ed.), *Historia universal de la medicina*, Barcelona, Salvat, tomo I, 269-295.
- Fitzmeyer, J. A., 1969: *The Genesis apocryphon of Qumram cave I*, Rome.
- Flusser, D., 1957: «Healing through the laying on of hands in a Dead Sea scroll», *IEJ* 7, 107-108.
- Hanson, A. T., 1985: «Handauflegung», *TRiE* 19, 415-422.
- Hauck, F., 1938₁: «Καθαρός, καθαρίζω, καθαίρω, καθαρότης, ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία, καθαρισμός, ἐκκαθαίρω, περικαθαρία. A. Der Sprachgebrauch. B. Rein und unrein außerhalb des NT: Erster Teil», *ThWbNT* 3, 416-421.
- — —, 1938₂: «Καθαρός ... D. Rein und unrein im NT», *ibid.* 427-434.
- Herter, H., 1954: «Bindezauber. B. Christlich», *RLAC* 2, cols. 384-385.
- Horn, H.-J., 1961: «Fieber», *RLAC* 7, cols. 877-909.
- Herzog, R., 1931: «Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion», *Philologus*, Supplementband XXII, Heft III.
- — —, 1950₁: «Arzt», *RLAC* 1, cols. 720-724.
- — —, 1950₂: «Arzthonorar», *RLAC* 1, cols. 724-725.
- Joyce, W. A., 1925: *The healings gods of ancient civilizations*, New Haven, 1925.
- Jüttner, G., 1988: «Heilmittel», *RLAC* 14, cols. 249-274.
- Klauser, Th., 1962: «Energumanoi», *RLAC* 5, cols. 51-53.
- Kötting, B., 1972: «Fuß», *RLAC* 8, cols. 722-743.
- Kudlien, F., 1978: «Gesundheit», *RLAC* 9, cols. 902-945.
- — —, 1988: «Heilkunde», *RLAC* 14, cols. 223-249.
- Lesky, E., 1954: «Blindheit», *RLAC* 2, cols. 433-446.
- — —, 1962: «Epilepsie. A. Nichtchristlich», *RLAC* 5, cols. 819-831.
- Maier, J., 1976: «Geister (Dämonen). B. I. c. Israel», *RLAC* 9, cols. 579-585.

- Mehrlein, R., 1959: «Drei», *RLAC* 4, cols. 269-310.
- Meyer, R., 1938: «Καθαρὸς ... C. Rein und unrein außerhalb des NT: Zweiter Teil: im Judentum», *ThWbNT* 3, 421-427.
- Müller, U. R., 1990: «Krankheit III. Neues Testament», *TRE* 14, 684-686.
- Oepke, A., 1938: «ἰάομαι, ἱασις, ἱαμα, ἱατρός», *ThWbNT* 3, 194-215.
- Scharbert, J., 1990: «Krankheit II. Altes Testament», *TRE* 19, 680-683.
- Schneider, C., 1943: «Μαστιγῶω, μαστίζω, μάστιξ», *ThWbNT* 4, 521-525.
- Schneider, J., 1933: «Βάσανος, βασιλεύω, βασανισμός, βασανιστής», *ThWbNT* 1, 559-561.
- Schweizer, E., 1976: «Geister (Dämonen). C. I. Neues Testament», *RLAC* 9, cols. 688-700.
- Schwyzer, E., 1960: *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora...*, Hildesheim, Olms, 1960².
- Stählin, G., 1933: «Ἀσθενής, ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθένημα», *ThWbNT* 1, 488-492.
- Theißen, G., 1974: *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtliche Erforschung der synoptischen Evangelien*, 1974 (Studien zur NT 8).
- Thraede, K., 1969: «Exorzismus», *RLAC* 7, cols. 44-117.
- Vogel, C., 1986: «Handauflegung», *RLAC* 13, cols. 482-493.
- Vorglimmer, H., 1990: «Krankensalbung», *TRE* 19, 664-669.
- Vrugt-Lentz, J. ter, 1976: «Geister (Dämonen). II. Vorhellenistisches Griechenland», *RLAC* 9, cols. 598-615.
- Wagenvoort, H., 1957: «Contactus (contagio)», *RLAC* 3, cols. 404-421.
- Waszink, J. H., 1962: «Epilepsie. B. Christlich», *RLAC* 5, col. 830-831.
- — —, (Stemplinger, E.), 1954: «Besessenheit», *RLAC* 2, cols. 593-585.
- Weinreich, O., 1909: *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen 1909, Berlin 1969² (*RVVV* VIII Band. 1. Heft).
- Wiesenberg, J., 1983: «The Jewish calendar», *NEB Macropaedia* 3, 599.
- Zintzen, C., 1976: «Geister (Dämonen). c. Hellenistische u. kaiserzeitliche Philosophie», *RLAC* 9, cols. 640-668.